

# メソポタミアのシャーマニズム論序説

## ——『ギルガメシュ叙事詩』を手がかりに——

渡 辺 和 子

### 1. はじめに—問題の所在

「媒介者」に着目して宗教史を考える試みは、従来の枠組みを越えた研究の地平を拓いてくれそうである。しかし厳密に言えば、いかなる「媒介」も果たさない人間はいない。またある「媒介」がどのような性格をもつか、必ずしも明確には把握され得ない。数千年を経てから発見される文書を用いる研究では、「媒介」とその意味合いの理解がさらに難しい。

それに対して「霊と交流する人びと」はより具体性をもつが、この場合も「霊」や「交流」の定義に関してあいまいさが残る。それでも本書の編者が『霊と交流する人びと—媒介者の宗教史』という題名を設定したことは、従来の「シャーマン」「預言者」「祭司」などについての論議を含めて、広い視野をもって問い直すためと思われる。

本論では、メソポタミアにおける「媒介者／霊と交流する人びと」を検討するという大きな目標を掲げながら、その第一歩となるような考察を試みたい。すでに「メソポタミア宗教」に関する資料が大量に蓄積されているながら、研究があまり進展していないことの主要原因は、アッシリア学者（楔形文字文書の文献学者）を兼ねる宗教学者が少ないことにあると筆者は考えている（渡辺 2017a 参照）。メソポタミア宗教は前 3 千年紀に発生した一連の「最古の宗教」の一つでありながら、19 世紀になって知られ

るようになった「新しい宗教」であり、現代の研究者がどのような方法論と枠組みをもって研究すべきかについての論議も本格化していない。

今日のシャーマニズム研究では、北ユーラシアに限らず、世界の諸地域が比較研究の対象とされるようになり、多様な試みがなされている。しかしメソポタミア宗教におけるシャーマニズムの考察という新領域を拓くためには、シャーマニズム研究全般の功績を再検討しつつ、メソポタミアの「シャーマニズム」をどう見極めるのか、慎重に研究を進めることになる。またそのような作業を通して同時に「宗教」、「呪術」、「祈祷」、「儀礼」、「神秘主義」などをめぐる従来の論議の再検討にも取り組むことになるであろう。

古代文献に限らず、文献を用いて研究する場合、書かれていないことが存在しなかったわけではないことを忘れてはならない。そして書かれていないことをも含めて読みとることは、比較を重視する宗教研究では常に求められている。他方、その読みとりを助けるものも、宗教学的な比較とその研究成果であると思われる。特に古い時代の民俗宗教、すなわち創唱宗教ではなく、自然発生的な宗教とみなし得るメソポタミア宗教に関しては、近現代の観察・調査による研究成果及び従来の（歴史）民俗学や神話学等の諸方面の成果も踏まえなければならない（渡辺 1992 参照）。

## 2. 日本の「宗教史学」における「シャーマン」研究

特に日本において『旧約聖書』本文とその周辺の宗教的事象に対して、キリスト教神学ではなく、宗教（史）学の観点から取り組む伝統が比較的早い時期に醸成されたと見てよいのではないか。その揺籃は東京大学の宗教学・宗教史学科において、石橋智信（生没 1886-1947 年）が用意し、大畠清（生没 1904-83 年）が受け継いだ。その後は、後藤光一郎（生没 1930-91 年）が発展させ、現在もその門下生たちが問題意識を引き継いで

いる。また大島清と後藤光一郎は、文献研究による宗教史学のみならず、実際にイスラエルでの考古学調査を行ったこと（大島 1964-1970）によって、宗教史研究の視野をある程度広げることに貢献した。

また、イスラエル宗教の研究を志す大島清が、石橋智信から受けた薫陶によって、「民族宗教」としてのイスラエル宗教の研究を、同じく「民族宗教」としての日本の宗教との比較研究を試みたとしたことは注目に値する（渡辺 1992 参照）。ミルチア・エリアーデ（生没 1907-86 年）の大著『シャーマニズム—古代的エクスタシーの技術』が堀一郎によって翻訳されると（エリアーデ 1974）、宗教学的関心からの「シャーマン」研究が盛んになったが、そのような動きに触発された大島は『萬葉人の宗教』の中に「シャーマニズム的現象について」と題した章を設けた（大島 1979, 30-38）。さらに大島は『預言者とメシアの研究』（1980）によって旧約聖書の「預言者」における議論を、メソポタミアのマリ文書（前 18 世紀）の「アーピルム」（*āpīlum*）、「ムッフーム」（*muḥḥūm*）などにまで視野を広げて行っている。ただしそこでは主として「恍惚状態」の有無について、また「脱魂」か「憑依」かに着目して論じる傾向があった。大島の問題提起を受けて預言者を研究した月本昭男も、「預言者」に起こるのは「脱魂」ではなく「憑依」であると述べている（月本 2010, 262-263）。

欧米のメソポタミア研究者は（宗教学者ではないこともあって）『旧約聖書』の「預言者」と似たような存在としての「メソポタミアの預言者」には着目したが、もとよりシャーマニズムの観点を取り入れた比較研究は試みていない。その意味で日本の宗教史学者が、『旧約聖書』の「預言者」とメソポタミアの「預言者」について早い時期からシャーマンとの関係において論じようとしたことは特記されてよい。

エリアーデの著作以後のシャーマニズムに関する論議は日本に限らず、また宗教学の内外で継続されていった。今日では、シャーマンとシャーマニズムの定義は、その研究者の数ほどあるかに見えるかもしれないが、従

来の論議を再検討することは避けて通れない。それだけではなく、時代的な順序から言えば、『旧約聖書』のシャーマニズムよりもさらに古いメソポタミアのシャーマニズムの研究が加わることによって、より広い視野をもつシャーマニズム研究が開始されることを期待したい。

### 3. エリアーデの学説とその後

エリアーデ自身は「宗教学」を目指していたが、彼のシャーマニズム論の評価も批判も宗教学の枠を超えて行われている。そのため多くの議論があるが、ここでは論点を絞って瞥見することにする。

#### 3.1. エリアーデの学説への批判と擁護

エリアーデの『シャーマニズム—古代的エクスタシー技法』（原著 1951年、堀一郎訳 1974、文庫版 2004）<sup>1)</sup> が出版されてから 67 年ほど経過した現在、エリアーデのように「シャーマン」の自発的な「エクスタシーの技法」をことさら重視すべきと考える研究者は少なくなっている。また「シャーマン／シャーマニズム」の語を用いて論じられる事象とその地域は確実に広がってきている。特に日本では、エリアーデが唱える「エクスタシー技法」を駆使するシャーマンではなく、憑依を得意とするシャーマンが多いのではないかという疑問が当初から出されていた。

他方、たとえば嶋田義仁はエリアーデに従って、「シャーマン」の用語は「エクスタシー技法」を持つ場合に限定すべきという立場から次のように述べる。

『シャーマニズム』で彼（＝エリアーデ）が特に論じたのは、シャーマニズムにおける特殊な聖体験であった。シャーマニズムの基本特徴は、シャーマンと神霊との間に、シャーマンの側の意志による直接の

交流があるということにある。人間と神々との直接交流としては、神霊の人間への憑依や、旧約聖書のユダヤ人預言者やイスラームのムハンマドにみられたような、神々が人間にメッセージを直接伝える啓示がしられてきた。これらはしかし神霊の側の主導による人間との交流であった。これに対して、シャーマニズムの基本特徴とされたのは、人間であるシャーマンの魂が身体から離れて天空を飛翔して神霊と交流するという逆方向の交流関係であった。これをエリアーデは脱魂（エクスタシー）と呼び、かつ、それには特有な技術と、技術習得のための修練があることを論じた（嶋田 2011, 10-11. 1 行目の（ ）内の注と下線渡辺）。

しかしながら、H. フィンダイゼン（Findeisen のドイツ語読みは「フィントアイゼン」か）は、北ユーラシアのシャマン（シャーマン）に関する長年の研究をまとめて 1957 年に『北ユーラシア諸民族の憑依祭司の例に見られるシャマニズム』（*Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasischer Völker*. 邦題は『霊媒とシャマン』冬樹社 1977）を出版している。なおフィンダイゼンはエリアーデの大著の存在は知っているようであるが（フィンダイゼン 1977, 7）、その影響は受けていないように見える。フィンダイゼンは、エリアーデとは異なり、北ユーラシアのシャーマンを「憑依祭司」と呼ぶほど、憑依を重視している。またフィンダイゼンは、当時の民族学のなかでシャーマンが「呪術師」とされていることに反発しているが、それは「呪術」は「宗教」には属さないと考えるからであろう。

シャマンは実際には決して呪術師ではなく、祭司・教父的な魂の指導者、治療者、芸術家であり、我々が心理学的に降神術の霊媒と性格付けできるような特別の素質をすべてかね備えた者なのだ、だが、憑依

シャマン・霊媒という概念を、いかにして祭司という概念に結びつけたらよいのだろうか。一体、シャマンは一定の宗教的立場の代表者なのであろうか。(中略) シャマニズムに事実上宗教としての本質が維持されていることは、本書の後の詳述できわめてはっきりと立証されるであろう。(中略) 能動的に習得されるインドのヨガとは異なり、むしろシャマニズムは宗教の範囲に含まれるのであり、少なくとも今日北アジア諸民族で遭遇するような一般類型に限っていえば、憑霊に対して受動的に身を委ねるという強烈な体験がその基礎となっている(フィンダイゼン 1977, 4-5. 下線渡辺)。

フィンダイゼンはシャマンの「受動的な憑霊」を強調し、さらに続けてシャマンの政治的な指導的地位にも言及し、それが地域的な特徴であると主張している。

シャマンの自己入巫の感動的行為、広く分布する入巫式とその象徴的内容、ブリヤート族などで時折みかける救済宗教としての性格、これらすべては、シャマニズムが人間性という枠組からみても本質的に宗教現象であるとの結論を許さざるを得ない。(中略) 本書の論議が古い北アジア諸民族、つまり西のラップランドと東のチュクチ半島との間の民族圏に限っているのは、次のごとき理由による。即ち、この範囲に含まれる文化領域においては、たいてい霊媒が特有の衣装を持っており、彼らが単に祭司や予言者というだけでなく、氏族集団の政治的指導者であることも稀ではない。こうした地域を地上で他にもとめることは全くできないのである(フィンダイゼン 1977, 5-6. 下線渡辺)。

### 3.2. 堀一郎のシャーマニズム論とエリアーデ批判

エリアーデのシャーマニズム論については、邦訳者の堀が、すでにその邦訳本の「訳者あとがき」のなかでもかなり激しい批判を展開している。

さすが博覧強記で多くの言語を読みこなす著者をもってしても、全世界のシャーマニズム関係の文献を完全にこなすことは至難のわざであり、自身告白しているように、いくつかの専門的研究の見落としがある。ことに語学の障壁のため、日本を含む極東地方についてはその欠陥はいちじるしい。また古代古典の文献と民族学（文化人類学）的資料とが時に同列に比較され、あるいは地理的に遠くはなれ、社会的・文化的構造を異にする民衆の資料が、著者の視軸の上にとりあげられて、一見フレイザー流のアームチェア・アンソロポロジストと批判されかねない離れ業もあれば、ユダヤ・キリスト教関係資料におけるシャーマニズム的痕跡についての指摘ないし考察、また現代のメシア運動とも言われる新宗教運動の教祖や指導者のもつシャーマンの性格についても、北米インディアン「ゴースト・ダンス教」を除いてはわざと避けて通ったところが見られなくはない」（堀 1974, 662. 下線渡辺）。

堀は、エリアーデの大著の翻訳刊行よりも前に、『日本のシャーマニズム』（1971）のなかでも次のように述べていた。

エリアーデはその著（渡辺注：『シャーマニズム』）の巻末に 820 人の西欧学者の著作をリストアップしているが、おそらく仔細にこれらを検討すれば、そこには 820 の定義を見出すことができるであろう。つまり霊媒の集会も、呪的治療も、予言者も、占い師も、精霊小屋の

神おろし行事も、歌舞賽神も、それぞれ多くの学者によってシャーマニズムの名のもとに論じられているわけである。これを拡大解釈すれば、エクスタティックな宗教一般の同意語としても用いられ、ユダヤの予言者も、前ヘレニズムないしヘレニズムの宗教、エトラスカンの宗教の諸相もシャーマニズムの範疇に入れることができ、現にそのように定義づけている学者もある。結局、シャーマンとは何か、何がシャーマンを他の霊界の専門家特別し得るのかの問題については、まだ諸学者の間に一致した見解は持たれていないのが現状である（堀1971, 37. 下線渡辺）。

そして堀自身のシャーマンについての見解として、次のように続けられる。

一般にシャーマンの機能は「病気なおし」と「うらない」であり、またときに部族や部族祭の司祭的役割も演ずるが、この際、その呪力を超自然界との密接な関連のもとに行使する。シャーマンはある種の守護神あるいは守護霊とともに、いくつかの補助霊をもち、これを駆使するとともに、神または精霊と交接し、その助けによって霊界に赴き、俗人以上のすぐれた知識、予見力を身につけ、悪霊や邪霊に対抗し、駆逐する能力を身につけている。シャーマンと通常の宗教的祭司とを区別する一つのきめでは実にここにあるといえる。つまりシャーマンは精霊以上の力、または精霊を左右する力を、伝承的儀礼からではなく、神的発作によって、超自然者との直接接触を通して行使する。そしてその際、シャーマンは特殊な精神状態となる。そこには通常、意識の喪失、つまり人格の不安定な交錯状況が起こる。この技術によって、シャーマンは神と精霊との媒介者ともなり、また神や精霊と人間との媒介者ともなり得る。神々や精霊のもつ、ときとして人間に不幸をもたらす秘密を知り、種々の儀礼や供儀によって神々や精霊



をなごめ、悪霊を調伏して人々に完全と福祉をもたらす役割を担うのである（堀 1971, 37-38. 下線渡辺）。

さらに堀の考えを要約する言葉を同書の「まえがき」から引用する。

1968 年の時点では、わたくしはシャーマンの本質を「呪力的カリスマ」の一つとしてとらえることによって、シャーマニズムはじつに人類のもっとも古代的、原初的な「宗教」の本質構造をもつものであることを確信するようになっていた。解脱といい、救いといい、召命といい、回心といい、自己否定というあらゆる高等宗教の基礎によこたわる人間変革のプロセスは、もっともナイーヴな形でシャーマンの召命とイニシエーション的巫病（シャーマンになるための通加儀礼<sup>(ママ)</sup>における脱魂的錯乱状態）にあらわれている。そしてシャーマンとシャーマニズムは、それがカリスマ的資質を持つ人間によって形成されるゆえに、つねに歴史をつらぬき、種々の高等宗教と接合しながら、絶えざる生命力を持ちつたえてきた（堀 1971, 3-4. 下線渡辺）。

シャーマニズムが「古代的、原初的な「宗教」の本質構造をもつ」と確信し、「つねに歴史をつらぬいて」きたという堀の主張は重要である。その観点からも改めて「最古の」メソポタミア宗教のなかにシャーマニズムがどのような形で存在していたかを問うことは有意義であるに違いない。

### 3.3. その後のシャーマニズム論とエリアーデの再評価

エリアーデのシャーマニズム論を批判するヨアン・M. ルイスは次のように述べる。

トランスを神秘的状態と同一視する人々は、部分的に競合する次の

二説のうち、いずれか一方採用する傾向がある。トランスは当事者の靈魂の一時的な不在によって起こるもの（「脱魂」 soul-loss）と考えるか、さもなければ超自然的力による憑依をあらわすものと考えるのである。第一の解釈は個人の内的活力の喪失、靈魂離脱（de-possession）を強調するものであり、第二の解釈は外因的力の侵入を強調するものである。いくつかの文化ではこの二つの見方が同時に受け入れられており、したがって、「靈魂離脱」の状態にある人間は、精霊あるいは靈的力に「憑依」されているとみなされる（ルイス 1985, 19. 下線渡辺）。

また、ルイスによれば、「シャーマンという用語をレイモンド・ファース（Firth 1959, 129-148）がまさしく強調しているように、精霊に憑依されて靈感を授かる人、統御された状況のなかで自発的に憑依状態になれる人、という含みをもたせて「精霊使い」（master of spirits）の意味で用いる」（ルイス 1985, 60、下線渡辺）ということである。

今日では、シャーマンの特徴的資質を「脱魂」と見るか「憑依」と見るかについての論議は意味がないとする意見も多く出されるようになった。たとえば斎藤英喜は次のように言う。

最近のシャーマニズム研究では、エクスタシー型とポセッション型は、同時並列的に現象する場合が多いこと、あるいはその区別は、当該地域の民族的・歴史的・社会的な文化の違いとして現れるだけで、どちらが「真正」のシャーマンかという議論はナンセンスとされている（斎藤 2009b, 18）。

しかしこのようなエリアーデ批判に対して斎藤自身は、エリアーデによるシャーマンの定義のうち、見落とされているものがあるとして、エリアー

デの『シャーマニズム』第1章から一節を引用している（斎藤 2009, 19-20）。ここでは当該箇所をエリアーデの翻訳書から省略なしに引用する。

シャーマンたちはそれぞれの社会できわ立った人物であり、近代ヨーロッパ社会では天職とか、少なくとも宗教的危機のしるしをあらわす特殊の力によって仲間から切り離された人物と同じであるといっておこう。彼らは自己の宗教体験の強烈さによってその共同社会の残りの人々とはつきり区別される。言い換えると、シャーマニズムは一般に宗教と呼ばれるものの範疇に入れるよりは、むしろ神秘主義として分類する方がより正しいかもしれない。シャーマニズムはおびただしい数の宗教のうちに見だされ得るが、それはシャーマニズムが常に特定のエリートの心のままにエクスタシー技術を行使し得るからだし、また特定宗教の神秘主義をいわばあらわしているからなのである（エリアーデ 1974, 10（文庫版 2004, 46-47）。一重下線渡辺、二重下線は邦訳書の「傍点」による）。

ここでエリアーデ自身は、シャーマニズムを「宗教」には含まれない「神秘主義」に含めていることは注目すべきである。またシャーマンはキリスト教聖職者と比較し得ると述べていることも興味深い。エリアーデは続けて次のように述べる。

こう見てくるとすぐにある比較が心に浮かぶ——それはキリスト教会の聖職者たち、神秘家たち、聖者たちとの比較である。しかしこの比較はあまり強引に行ってはならない。キリスト教（少なくともその近世史における）の事態とは違って、シャーマン教徒であると告白する人人（ママ：渡辺注）は、シャーマンのエクスタシー体験をひじょうに重要視している。この体験は個人的に、また直接的に彼らに関わり

合うものなのだ。なぜなら、トランスを通して、彼らを治療し、死者を「冥界」(Realm of Shades) へともない、そして彼らと天上界や地下界にいる大小の神々との間の仲介者として奉仕する者こそ実にシャーマンたちなのである。この神秘的エリートは、ただその共同社会の宗教生活に方向づけをするだけでなく、またいわばその「靈魂」(“soul”)を守護するのである。シャーマンは人間の靈魂に関する偉大な専門家である。彼のみがそれを「見る」(“sees”)。なぜならば彼はその「形態」(“form”)を知り、その運命(“destiny”)を知っているからである(エリアーデ 1974, 10 (文庫版 2004, 47). 下線及び(“ ”)内の原語挿入渡辺)。

誰でも身近な宗教文化の中にシャーマニズムに相当する現象を思い浮かべることができるが、エリアーデ自身もおそらくカトリック教会の「エクソシスト」のような存在をも含めて思い浮かべたに違いない。しかし彼はすぐに「この比較はあまり強引に行ってはならない」(“But the comparison must not be pushed too far”)と付言する。このようなところが、上記のように堀が「ユダヤ・キリスト教関係資料におけるシャーマニズム的痕跡についての指摘ないし考察」を、「わざと避けて通ったところが見られなくはない」(堀 1974, 662. 下線渡辺)と指摘する所以であろう。

また斎藤は、次のような観点からエリアーデを評価している。

エリアーデのシャーマニズム研究は、シャーマンという「神秘家」の内的な神秘体験とその技術を解明することが目的であった。だから、世界各地の社会の実態に即した「シャーマニズム」から、「憑依型」を切り捨て、またその側面を無視して、無理やり「脱魂型」に一元化

しようとしたという批判は、エリアーデの研究の勘所をはずしているといえる。エリアーデにとってシャーマンは、社会的存在であるよりもまず一人の宗教的人間＝神秘家であった。われわれは今、こうしたエリアーデのシャーマン研究に、あらためて注目していく必要があるようだ。それは、時代の要求するシャーマンが、まさしく「霊的上昇」「呪的飛翔」の専門家を求めていたからだ。そこに浮上するのがネオ・シャーマニズムの運動であった（斎藤 2009, 25. 下線渡辺）。

### 3.4. 近年のシャーマニズム論とその広がり

ここでは新しいシャーマニズム論全般を概観するのではなく、特に古代神話のなかにシャーマニズムを見出す論議について、特に斎藤英喜らの業績を参照しながら瞥見しておきたい。

#### 3.4.1. 「神話」を対象とするシャーマニズム研究

斎藤によると、初版で「「シャーマニズム」ということを窓口にして、日本文化の多様な領域について考えていく」と謳っていた『シャーマニズムの文化学』をある意図から改訂している（岡部ほか 2009; 初版 2001）。改訂版には斎藤自身が「第2章 日本神話のシャーマニズム」を加えているが、その理由は、初版における津田博幸の「第2章 史書とシャーマン」及び「第4章 憑依するアマテラス」の内容とリンクする古代神話の世界を「シャーマニズム」の視点から読み解くことによって、初版には欠けていた「神話とシャーマニズム」のテーマを深めるためであるとする（斎藤 2009, 11）。

津田の論考（改訂版では第3章にあたる）「史書とシャーマン」において）によれば、「史書」、すなわち『古事記』『日本書紀』には、「私たちから見て「シャーマン」と呼ぶべき人々がいろいろと登場する」のであり（津田 2009a, 49）、特に『日本書紀』における「モモソ姫の未来予知」と

「予言者・聖徳太子」を取り上げて論じている（津田 2009, 56-63）。そして同じく津田による「第4章 古代朝廷とシャーマニズム」、「第5章 憑依するアマテラス」も、武田比呂男による「第6章 異界遍歴―夢見とイニシエーション」、「第8章 死者の語り―シャーマニズムと鎮魂」、岡部隆志による「第10章 成巫譚」も興味深い内容である。しかしここではあくまでも日本の神話や物語が中心的に考察されている。

斎藤は、神話からシャーマニズムを読み取る研究を、さらに『神話・伝承学への招待』（斎藤編 2015）へと発展させ、日本と周辺アジアの神話だけでなく、ギリシア神話に関する章も含めている。また斎藤・井上編『神楽と祭文の中世』（2016）においても共通した問題意識が見出せる。

人類学や民俗学従来の研究対象だけでなく、遠い過去の文献、様々な神話などもシャーマニズム研究の対象とするならば、大規模な領域拡大が起こる。しかし比較領域の拡大は元来、宗教学が目論んだことであったが、その拡大は当然、古代諸語を含めた多数言語の習得をも迫るはずである。

### 3.4.2. 「ネオ・シャーマニズム」とその後

斎藤によると、「ネオ・シャーマニズムは、シャーマニズムを未開・伝統社会の限定された宗教現象から解き放ち、まさに現代の人々の「生き方」の問題として注目していった。その背景には 60 年代のカウンター・カルチャー、ヒッピー・ムーヴメント、ドラッグ・カルチャー、またチベット密教や禅などアジア宗教への関心などニューエイジ系ムーヴメント、さらにフェミニズム、エコロジーなどとかさなりつつ、それは展開していった」（斎藤 2009, 26）。特に影響力のあった著作は、カルロス・カスタネダの『ドン・ファンの教え』とそれに続くシリーズ（『分離したリアリティ』『イクストランへの旅』ほか）、マイケル・ハーナーの『シャーマンへの道』（1989、原著 1980）、ロジャー・ウォルシュの『シャーマニズムの精神人類学』（1996、原著 1990）などであった。ネオ・シャーマ

ニズムに対する両義的評価を斎藤は次のようにまとめている。

ネオ・シャーマニズムの運動は、「シャーマニズム」を未開・伝統的  
社会の限定された宗教現象から解放し、「エクスタシー」という神秘  
の体験を、「シャーマンの意識状態」（マイケル・ハーナー）として、  
普遍的な人間の意識構造のなかに位置づけなおす試みといえる。それ  
がとくにワークショップなどでの実践的運動と結びついたことは意義  
深いだろう。しかしその半面、ネオ・シャーマニズムの運動は、安易  
な「普遍主義」に陥る危険性を伴ってもいた（斎藤 2009, 28. 下線渡  
辺）。

#### 3.4.3. エリアーデ学説の再評価

さらに斎藤は、ネオ・シャーマニズムの運動がエリアーデのシャーマニ  
ズム研究を高く評価して、「エクスタシー」や「トランス」を、変性意識  
状態として見ることで、人間の普遍的な意識構造の変革を目指すことに着  
目している。しかし同時に、ネオ・シャーマニズムに対して次のような警  
告も発している。

エリアーデがシャーマンを「選ばれた存在」「神秘的エリート」とし  
て定義したことは、忘れてはならないだろう。シャーマンはけっして  
人類一般に普遍化されるような存在ではない。他の人にはどうしても  
体験できないこと、または耐えることのできないことを実践しうる  
のがシャーマンであった。そう見なすことで初めて、シャーマニズム  
は、その固有な可能性を発見できるのではないだろうか。そしてその  
ことを前提にして、シャーマンと社会との関わりを考えていく必要が  
あるだろう（斎藤 2009, 29. 下線渡辺）。

周知のように、エリアーデはヨーガの研究と実践をした（エリアーデ 1936;『ヨーガ』1954 参照）。そのことがエリアーデのシャーマン理解に色濃く影響していると齋藤は推測する（齋藤 2009, 24）。そして「瞑想することは、俗なるものが至ることのできない実在の諸次元へと上がることなのである」という『ヨーガ』（エリアーデ 1987, 314, 「第 5 章 仏教におけるヨーガの技術」）の一節を引いている（齋藤 2009, 24）。

以上簡単ではあるが、シャーマニズム研究の流れを振り返って見ると、特に近年注目され始めている「神話とシャーマニズム」という観点には古代宗教研究にとっても大きな可能性が感じられる。

## 4. メソポタミア宗教研究の新たな可能性

### 4.1. 文書資料による宗教研究

19 世紀に本格化したメソポタミアの発掘調査などによりもたらされた大量の粘土板文書のうち、公刊されたものも少なくないが、まだ博物館などで眠っているものも多い。しかしそれらよりも圧倒的に多いと予測できるのは、今後、将来にわたって発見されるであろう文書の数である。それは、当時の戦火などによって焼かれると素焼きのようになってよく残るといふ粘土板文書の性格の故でもある。

一般的にメソポタミアの「宗教文書」として分類されてきた文書群は、内容によって、これもまた従来の分類による「祭司」、「呪術師」、「占い師」、「預言者」などのいずれに帰せられると考えられてきた。しかし宗教研究にとっては、「宗教文書」だけでなく、法、歴史、政治、経済、文学等を内容とする文書であっても、十分に役立つ資料、情報は見出せるのであり、なるべく多くの文書を視野に入れなければならない。また、入手できる資料が限られている上に、情報提供者も伝承の保持者も生存していな



い「メソポタミア宗教」を宗教（史）学的な研究の対象とするならば、なるべく広い比較の視野をもって体系的理解を目指すべきであろう。

#### 4.2. メソポタミア宗教の構想に向けて

メソポタミアの「宗教」の研究が遅れた主な原因については、すでに拙論（渡辺 2017a）において論じたように、A. レオ・オッペンハイムがその概説書『古代メソポタミア』（Oppenheim 1964; 1977）において「メソポタミア宗教」は書かれるべきではないと強く主張したことである。その理由は、「メソポタミア宗教」は近代的「西洋人」には理解できず、またしたくないものということであった。このような見解は、初めから「異教」と位置づけられた古代エジプトやギリシアの宗教研究では見られないものであろう。メソポタミアの「宗教文書」は、少なくとも当初は、聖書記事の典拠でもあり得るという観点から注目を集めていたにもかかわらず、研究の進展にともなって、オッペンハイムのような「西洋人」にとっては、「呪術的」な恥ずべきもの、隠すべきものが多く含まれていることが露呈したことになる。

ようやく 1976 年になって、トーキル・ヤコブセン（Jacobsen 1976）が、ルドルフ・オットーの『聖なるもの』（1917）から「ヌミナスなもの」をメソポタミア宗教理解に取り入れ（渡辺 2009, 99）、A. ツゴル（Zgoll 2007）によっても引き継がれた。しかしその後のメソポタミア宗教の研究については、多くの個別研究は続行されたが、体系的な構想は提出されなかった。

2015 年にはイワン・フルシャによる概説『古代メソポタミアの宗教—記述的序論』（Hrůša 2015）によって、これまで以上に俯瞰的な見取り図が提供された。しかしこの書も従来「宗教文書」とされてきたものに限って考察の対象としているため、視野の狭さは解消されていない。

メソポタミアのシャーマニズム研究に関しては、アーシプ (*āšipu* /

*wāšipum*) とその儀礼に関する研究には新しい傾向がある。従来は——この場合も「呪術的」であることを恥じる「近代的西洋人」研究者のせいであつたが——、アスー (*asû*) と呼ばれる「医者」が「科学的」な病気治療をしていたのであり、アーシブは「呪術的」な治療をした存在として低く位置づける論 (Oppenheim 1962; Kinnier Wilson 1957; Ritter 1965 ほか) が支配的であつた。しかしジョアン・スカーロック (Scurlock 1999) は、主に病気治療を担っていたのはアーシブであり、アスーはその下に位置づけられる存在であることを明らかにした (渡辺 2008, 157 参照)。

またシュテファン・マウル (Maul 2004) は、アッシュルで出土した、アーシブであつた人物キツイル・アッシュルの書庫に含まれていた 100 点以上の文書の精査から、次のような考えを導き出している。アーシブは知恵の神々であるエアとマルドゥク (アサルヒ) に祈り、その恩恵によって力を発揮する。また太陽神であり、正義を司るシャマシュに祈り願い、犠牲をささげて正しい裁定を願う。アーシブは患者ごとに病状とその因果関係を洞察して、必要な儀礼的行為を行う (Maul 2004, 87)。また「それはバビロニアの治療法の、いわゆる経験的・合理的な方法 (die sog. empirisch-rationalen Methoden) によるものであり、有効であると理解できるものである」 (Maul 2004, 82)。

このような見解は決して間違つてはいないが、「宗教・呪術・科学」の 3 領域を想定する学説の影響から脱していないように思われる。重要なことは、アーシブは決して「経験的・合理的な方法」だけを用いたわけではないことである。

堀一郎が言うように「一般にシャーマンの機能は「病氣なおし」と「うらない」」 (上記 40 頁) であるならば、メソポタミアにおいて病氣なおしのほとんどを担った「アーシブ」がシャーマンに相当したことになる。また占いを担当する「パルー」もシャーマンの要素をもっていた可能性が高く、アーシブが学ぶべきものの中には占いもあつた (Frahm 2018 参

照)。しかしこのような論議はまさに今後の課題として残されている。

本論では、「神話」をシャーマニズム研究に用いるという視点をメソポタミア宗教研究に導入するために、まずは『ギルガメシュ叙事詩』に着目したい。この作品は、メソポタミアの長い伝統のなかで培われながら発展し、当時から広く知られていたため、深く読み込むことによって信憑性のある情報を引き出すことができると考えるからである。

## 5. 『ギルガメシュ叙事詩』におけるシャーマンの事象

ここでは標準バビロニア語版（以下「標準版」）の『ギルガメシュ叙事詩』を取り上げるが、これは長い成立過程、周辺世界への広まり方、そして内容の深さなど、様々な点で特異な作品である。<sup>2)</sup>

『ギルガメシュ叙事詩』の主要な版は3つあるとされている。すでに前18世紀に、それ以前から存在していたギルガメシュに関するシュメール語の作品などを参照しながらまとめられたアッカド語の「古バビロニア版」の『ギルガメシュ叙事詩』が成立していたが、それを発展させた「中期バビロニア版」があり、さらに、前11世紀頃に「標準版」が成立した (George 2003, 28-33)。

19世紀にニネヴェで出土し、大英博物館に所蔵されていた粘土板文書の中から『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）が1872年に「発見」された。これはすでに成立していた「標準版」を前8-7世紀頃に書写したものである。2003年に出版されたアンドリュー・ジョージ (George 2003) の画期的な大著によって『ギルガメシュ叙事詩』本文はそれ以前の編纂よりも格段に信頼できるものとなり、また分量も増えた。それは博物館などに大量に保存されている粘土板断片の中から『ギルガメシュ叙事詩』のある行、または数行が記されているとして確認されてきた新素材をまとめて編纂し直されたからである。

近年、筆者は「メソポタミアの夢」について考察する機会を与えられ、『ギルガメシュ叙事詩』における夢とその周辺事象について4つのテーマ（予知・夢解き・冥界幻視・無意識）を取り上げて、それらが物語の時系列に沿って並べられることを指摘した（渡辺 2014）。

メソポタミアの「夢」に関するこれまでの研究は、「夢」(*šuttu(m)*, *šunatu(m)* など) という単語が用いられている文書に焦点を合わせたものであった。特に「夢占い」の文書集（“The Assyrian Dream-Book”, Oppenheim 2008, orig. 1956, 256-344）がよく知られている。それは「もし人が（夢の中で）……するならば、……が起こる（予兆である）」という短い文章が集積されたものであり、夢占いの際の指南・参考書（マニュアル）であった。

他にも「夢」に言及する文書として、古くはシュメール語で書かれたラガシュ王グデア（前 22 世紀）の碑文、シュメール語の神話「ドゥムジの夢」があり、時代が下って前 7 世紀のアッシリア王アッシュルバニパル（在位前 668-627 年）、新バビロニア時代の王ナボニドゥス（ナブー・ナイド、在位前 555-539 年）の王碑文に見られるもの、そして「知恵文学」に分類される「ルドルル・ペール・ネーメキ」（「知恵の主をほめたたえよ」の意）などがあった（Zgoll 2006 参照）。しかし文学作品としては『ギルガメシュ叙事詩』に最も多くの種類の「夢」とそれに類するものが語られている。

ところが 2014 年に、『ギルガメシュ叙事詩』第 5 書板に属する新文書が発見・公刊されたことにより、この叙事詩研究も新しい局面を迎えている。その新発見文書は現在、イラク北部のスレイマニア博物館が所蔵しており、2014 年に公刊された（Al-Rawi and George 2014）。それによって、新たな内容を含むテキストが加わったが、その部分に、「アーピル」（「預言者」の一種とされる）の新例証があった。また夢への言及に関しても『ギルガメシュ叙事詩』の中での比重がさらに大きいことも判明した。

## 6. 『ギルガメシュ叙事詩』の展開

『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）は、標準版の編者による序文で始まる。その内容は次に示すように、主人公であるギルガメシュを紹介するものとなっている。

1 [深淵、] 国の基を [見た者]、2 [人生の歩みを知った者] はすべてにおいて賢かった。3 深淵、国の基を見た [ギルガメシュ]、4 [人生の歩み] を知った [者] はすべてにおいて賢かった。…… 5 [彼は聖なる場] 所をつぶさに [調べた]。6 彼はあらゆることについて知恵の全体を [知った]。7 彼は秘められたものを見、覆われていたものを露わにした。8 彼は洪水以前の事情（テーム、*tēmu*）をもたらした。9 彼ははるか遠くの道を歩いて来て疲れたが、安息を得た（「鎮まった」）。10 彼はすべての労苦を石碑に刻んだ。11 彼は羊の囲いの町ウルクの周壁を建てた。12 また清い倉、聖なるエアンナの周壁を建てた。13 毛糸（？）のようなその周壁を見よ、14 誰もまねできないその胸壁（あるいは「欄干」）を見よ！ 15 太古からあった階段を昇り 16 イシュタルの座であるエアンナに近寄ってみよ！ 17 それは後の王も、だれもまねすることができない。18 ウルクの周壁に上ってゆきめぐってみよ、19 その基層を調べ、レンガを検査せよ！ 20 もし、レンガが焼成レンガでないならば！ 21 基礎部分を七賢人が据えたのではないならば！ 22 町が1 シャル、果樹園が1 シャル、粘土の採掘場が1 シャル、イシュタル神殿が半シャル。23 （合計）3 シャル半、（それが）ウルクの領地である（I 1-23. 筆者訳）。

この序文に続いて、時系列を追うように物語が語られてゆく。

前述した拙論（渡辺 2014）において、『ギルガメシュ叙事詩』には、4つのキーワード（「予知・予言」、「夢占い」、「冥界幻視」、「無意識」）によって特徴づけられる、いわば4段階があることを示した。ところが、2014年に公刊された、第5書板の冒頭部分を含む新発見文書によって、第2と第3のキーワードの間に「自然讃歌」というべきものが想定できると筆者は考えている（渡辺 2016 参照）。ここでは『ギルガメシュ叙事詩』の主題を再考することも含めながら、「シャーマン」論に対するこの叙事詩の意味合いを考えてみたい。

### 6.1. 予知・予言

第1書板では、暴君であるギルガメシュへの「対抗措置」として神々によって創造された野人エンキドゥが、荒野で動物たちとどのように暮らしているかが描かれる。エンキドゥは動物たちと意思の疎通ができるため、狩人がかけた罠にかかった動物を逃がしてしまう。困った狩人が父親に相談すると、助言を与えてくれる。その内容は、ウルクのギルガメシュに訴え出れば、娼婦シャムハトを連れて行くように言われ、シャムハトが問題を解決するという「予言」であった。

その予言通りにシャムハトを連れてきてエンキドゥに会わせると、彼女の性的魅力に捕われたエンキドゥはもはや動物とは意志の疎通ができなくなっていた。その後、シャムハトはエンキドゥに対して、ウルクに行つてギルガメシュに会うべきという。そしてそれまでに、ギルガメシュが夢を見ること、その夢をギルガメシュの母である女神ニンスンが解くことを予言する。この予言通りの事が起こったことも記されているはずであるが、その部分のテキストは欠損している。

この段階では、狩人の父親と娼婦シャムハトが、自己意識を保ったまま、すなわち「統御された」状態で近未来に生起することを淡々と予言する存在とされている。彼らの「変性意識状態」については全く説明され

ず、どのような存在とされ情報や幻視に基づく予知であるのかについても語られない。しかし彼らは何等かの資質を持った人間（すなわち、ある種のシャーマンのエリート）として描かれているといえる。すなわち、未来に旅して情報を得て戻ってきてそれを伝えることができる存在である。そして彼らはその技を、自己意識を保ったまま駆使できている。

狩人は荒野で捕えた動物を町へ運んで売ることによって生計を立てているため、自然と文明の双方の領域を往復しながら生きていることになる。狩人の父親も以前には狩人の仕事をしていたのであろうか。娼婦シャムハトも都市から荒野に送り込まれてきている。都市の娼婦たちのなかで彼女がどれほど特別であるのかは説明されていないが、荒野にあっても、何の戸惑いもなく、野人エンキドゥに対処する術を知っている。予言をするだけでなく、エンキドゥに対しては、都市に出かけてギルガメシュに会うべきと説く「教育係」の役割も果たす。書かれてはいないが、動物と暮らしていたエンキドゥに人間の言葉を教え、都市での生活に備えさせたのもシャムハトのはずである。

狩人の父親とシャムハトの共通点は、おそらく本来の特別な資質に加えて、文明と自然の双方の領域において多くの経験を積んでいるために、経験不足の人間を、予知能力を行使して援助、教育する指導者としてのシャーマンであり、その意味で「エリート」でもある。

## 6.2. 夢解き

『ギルガメシュ叙事詩』には2種類の「夢解き」が描かれている。一つは前述した、「シャムハトの予言」の中に出てくる、ギルガメシュの夢を女神ニンスンが解くもの。この予言通りに夢解きが行われる場面は第2書板の欠損部分にあるはずである（今後発見される可能性もある）。

もう一つの夢解きは、第4書板のほぼすべてを費やして記されている。ギルガメシュとエンキドゥがレバノンの森へ向かう旅路で何度も「夢見の

儀礼」を行い、ギルガメシュが夢を見て、エンキドゥがそれを解く。エンキドゥは「荒野の生まれ」であるために夢解きができると言われているが、それは、生まれも育ちも都市であるギルガメシュには夢解きができないことを強調する意図をもつ。都市にいる時のギルガメシュは、母親ニンスンに夢解きを頼み、旅路にあつてはエンキドゥに頼むことになる。

第4書板における夢と夢解きは5セット、すなわち、ギルガメシュは5つの夢を見て、その都度エンキドゥが夢解きをすると解されてきた。ところが、第5書板の新発見文書(6.3.参照)によって、それまで第4書板の終盤に位置づけられていた粘土板断片が、実は第5書板の最初の方に位置づけられることが判明した結果、第4書板の、ギルガメシュが「5番目の夢を見た」と書かれている箇所から第4書板の最後までがほぼ欠損していることがわかった。そこから筆者はその欠損部分には、ギルガメシュの7番目の夢とそのエンキドゥによる解釈までの7セットが書かれていたと推測している(渡辺2018b)。

少なくともテキストが残存している範囲では、ギルガメシュは繰り返し「怖い」夢を見て飛び起きる。そして荒野で育った者には解釈ができると言つて、エンキドゥに夢解きをさせる。エンキドゥはその都度、夢は「良い」ものであり、フンババを倒すという目的は達成できると告げる。

### 6.3. 自然讃歌と「アーピルのごとき」エンキドゥ

第5書板の新発見文書(Al-Rawi and George 2014)は次の4つの驚くべき新事実をもたらした。第1は、第4書板に属する一つの粘土板断片「AA」が、第5書板の「H」とされていた粘土板断片と同じ粘土板に属することが判明し、「H」は「H<sub>1</sub>」に、「AA」は「H<sub>2</sub>」と修正された。<sup>3)</sup> 第2は、第5書板の行数がこれまで想定されていたよりも20行ほど増えたこと、第3は、エンキドゥが「アーピル」に譬えられていることがわかり、その文脈から当時「アーピル」がどのようなものと考えられていたか類推



できることである。第4は、第5書板の冒頭を飾っていたのは、驚嘆すべき森の豊かさの描写であったことである。これほどの「自然讃歌」はメソポタミアの文書において知られていなかった (Al-Rawi and George 2014, 74)。

第5書板の冒頭の場面では、ギルガメシュとエンキドゥがフンババが守る森に到達し、森を見上げて立ち尽くしている。ギルガメシュは、植物の繁茂の様子、まるで音楽隊のような動物たちの鳴き交わす声などを含むその森の圧倒的な豊かに驚嘆し、「恐怖」に襲われる。それでも彼は強がってエンキドゥを励ます。それは、自分自身は恐怖に震えていても、エンキドゥが勇気をもって自分を引っ張って戦ってくればよいという都合の良い願望の表現となっている。

39 私の友は戦いを熟知している者であり、40 格闘を体験してきた者であって死を恐れない。41 あなたは血を塗り付けてきたのであり、死を恐れない。42 [怒り狂え！そして [アーピ] ルのごとくあなたの意識を変化させろ！ (V 39-42; 渡辺 2016, 174)。

ここには「意識／理性 (テーム、*tēmu*) を変化」させること、すなわち、何らかの「変性意識」が語られていると見てよいのではないか (「テーム」は「事情、情報、教え、意思、意図」など様々な意味をもつ。CAD T, 95-97 参照。筆者はさらに「理性、意識、知識」などを付け加えられると考えている)。また「血を塗り付ける」という表現も、アーピルの「変性意識」に付きものと考えられていたようである。

「アーピル (ム)」（「答える者」の意）は「ムッファー (ム)」と共に、主として前2千年紀前半のマリ出土文書に登場していた。そのうちの一つには「神ダガンのムッフーム」が羊を生のまま食べ、長老たちの集会で神の言葉を伝えたという記載がある (Nissinen 2003, 38)。それはおそらく、

生きている羊を殺さずに、その肉を食べることによる、彼らにとっては変性意識状態になるための伝統的な儀礼的行為であったと思われる。

『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）がすでに広く知られていた前 672 年にアッシリアで書かれ、その支配下に配布された『エサルハドン王位継承誓約文書』（Esarhaddon's Succession Oath Documents = ESOD）には、「生ける羊」の唱えごとを唱える」という儀礼への言及がある。この文書の歴史的な性格上、その儀礼が実際に行われたことは確実である。

「あなた方の父（＝エサルハドン）は、アッシルとシャマシュの同意なしに「生ける羊」（唱えごと）を唱えたとするのか？あなた方の兄弟（単数）を尊重せよ！（そして）あなた方の命を守れ！」（ESOD §28, 334-336 行、渡辺 2017, 216-219）。

ここで言われる「あなた方」とは、アッシルバニパルの兄弟たちを指している。アッシリア王エサルハドンが次のアッシリア王をアッシルバニパルに決めたことに対して、最も大きな不満を持ち得るのは選ばれなかった「兄弟たち」である。ESOD はその不満を抑え、反乱を未然に防ぐことを第一の目的としているため、「兄弟たち」の不穏な動きを察知したものは誰であれ、それを抑え込むように行動することを誓わされているのであり、その具体的なあり方が詳しく語られている。

この箇所からわかることは、「生ける羊」をエサルハドンが唱えることが、当該の誓約儀礼に属する重要な要素であり、それが不完全であれば誓約自体が無効とみなされ得るということである。この儀礼についての説明は全くないが、何か重要な儀礼が施行される場合は、メソポタミアにおいても、入念に神託を伺って吉日を選び、浄めの儀礼を十分に行って誓約とその儀礼執行の場を整えるなどの準備から抜かりなく行われなければならない。そのような儀礼の一環としてシャーマン的な人物<sup>4)</sup>が、生きている

羊の肉を食べて変性意識状態となり、何等かの神託を伝えたことは十分に想定できる。そしてその儀礼に参加する他の重要人物（ここではエサルハドン）も、おそらく儀礼執行者として「生ける羊」の唱えごと（あるいは呪文、真言）を正確に唱えながら、神託を受け取る儀礼を支えたのであろう。そしてこの儀礼の対象とされる国家神アッシュルと太陽神シャマシュがそれを是認することが必須となる。従って不満をもつ「兄弟たち」は、エサルハドンの唱えごとに「落ち度」（たとえば、手順や唱えごとの間違い）があるために、誓約儀礼の全体が無効になり、したがって、「兄弟たち」による誓約も無効となって、アッシュルバニパルは王位継承者とは認められなかったと主張することが想定されている。

ESOD のこの箇所 の意図は、たとえ「兄弟たち」がこのような言いがかりをつけたとしても、この誓約をするすべての人々は「あなた方の兄弟（単数、アッシュルバニパルを指す）を尊重せよ！（そして）あなた方の命を守れ！」と告げて、アッシュルバニパルへの忠誠を守らせ、それによって、誓約違反の罰としての呪いが下されることによる命の危険を回避すべきと諭すことが命じられているのである。

#### 6.4. 死を前にしたエンキドゥの「冥界幻視」

ギルガメシュとエンキドゥが、フンババも「天の牛」も殺害したことに対して神々は「罰」を下すが、それはエンキドゥが死ぬというものであった。確かにこの「罰」は不公平であり、不可解である。エンキドゥは初めからフンババを殺すべきではないと主張していた（第2書板）。エンキドゥは野人の生活をしていところからフンババの存在を知っており、最高神エンリルが人々を恐れさせるために、恐ろしいフンババを森の番人として任命したことも了解していたからである。しかし荒野の事情を知るエンキドゥが、ウルクの長老たちによってギルガメシュの先導役に任じられてからは、自らの思いを封じてギルガメシュを助けてきた。第4書板にお

いては、ギルガメシュが見た「怖い夢」もよい予兆であるという解釈を伝えていたが、それは故意に偽った解釈であったかもしれない。第5書板の冒頭では、フンババの森の入り口に立ってギルガメシュは恐れをいだいて震えていたが、エンキドゥも、その所業の報いを予感して震えていた可能性が高い。そのため、ギルガメシュが「なぜ私たちは震えているのか」と言った（V 35、下線渡辺）ことは間違いではなく、それぞれ理由は異なるが、ギルガメシュもエンキドゥも震えていたと解釈できる（渡辺 2016, 177）。

エンキドゥの死が宣告され、やがて彼は病みついて死んでゆく。それがギルガメシュに対する「罰」としての死別であったと見なすこともできる。ギルガメシュ自身が、「生き残る者には悲嘆が残される。死者は生き残る者に悲嘆を残す」（VII 75-76）と言っていることも重要である。しかしそれはむしろ、ギルガメシュに与えられた大きな試練であった。

死を宣告されたエンキドゥは「夢のようなもの」を見たとして、その内容を語る。それはまさに、現代人にも広く知られるようになった「臨死体験」と酷似している。死が間近に迫っているエンキドゥが、間もなく行くであろう冥界の様子を見るというものである。

162 [エンキドゥの] 内面は病んでいた。163 彼は（それを）自分ひとりでかかえて横たわっていた（が）、164 彼は彼の内面のすべてを彼の友に語った。165 「友よ、私の夜に私は何か夢を見た。166 天は叫び、地は答えた。167 その中間に私は立っていた。168 暗い顔をした一人の男がいた。169 彼の顔はアンズーの顔のようであった。170 彼の手はライオンの手であり、彼の爪は鷲の爪であった。171 彼は私の髪の一房をつかんだ。彼は私にとって（私よりも）強かった。172 私が彼を打つと彼は縄跳びの縄のように跳びのいた。173 彼は私を打ち、いかだのように私を沈めた。174 彼は凶暴な野牛のように私の上にのし

かかった。175 彼は毒……私の体を [……。]。176 『私の友よ、助けてくれ』 [……。] 177 (しかし) あなたは彼を恐れて [……。]。178 あなたは…… [……。] 179-181 (欠損) 182 [彼は] 私を [打って (?)] 私を鳩のよ [うに] 変えた。183 彼は私の腕に鳥のような(翼を)結びつけた。184 彼は私をつかんでイルカラの坐である暗黒の家に私を導いた。185 そこに入った者は出ることがない家に。186 行くだけで帰らない道(旅)に。187 その坐所には光がない家に。188 そこでは塵が飢えをしのぐものであり、粘土が食べ物である。189 彼らは鳥のように翼の(ある)衣を着ている。190 そして彼らは光を見ることなく、暗闇の中に座している。191 その扉と [かんぬぎには塵が積もっている]。192 その [(塵の)] 家には [死の静けさが注がれている]。193 私が入った [塵の家] で 194 王冠の集積を [見] た。195 (そこには) 王たちが座していた。彼らは王冠の主であり、古から国を治め 196 アヌとエンリルの食卓で焼いた肉を供されていた。197 彼らは焼いた(パン)を供され、革袋から冷たい水を注がれていた。198 私が入った塵の家で 199 エン祭司とラガル祭司が座していた。200 清めの祭司とルマフ祭司が座していた。201 偉大な神々のグダプスー祭司が座していた。202 エタナが座し、シャカンが座していた。203 冥界の女王エレシュキガルが座していた。204 彼女の前には、冥界の書記である [ペーレト]・ツェーリがしゃがんでいて 205 [粘土板] をもって、それを彼女の前で読んでいた。206 彼女(エレシュキガル)は頭を挙げて私を見た。207 『ここに連れてこられた男は [誰か] ? 208 [誰がこの者を] ここに連れてきたのか? 209 [……用意] を整えた。210 [……] 墓』。211-212 (欠損) 213 「[……] 私を。214 [……エレシュキ] ガル。215 [……] 洪水」。216-220 (欠損) 221 「[……] 私はこの者を見た。」 222-250 (欠損) 251 「[あなたとともに] すべての困難を [越えて] きた(私) 252 私 [の友よ]、私が越えてきたすべてのこと

「覚えて」いてほしい。「忘れ」ないでほしい。」<sup>253</sup>「私の友は〔……（解釈？）〕できない夢を見た。」<sup>254</sup> 彼が夢を見た日に「彼の力（？）」が尽きた（VII 162–254）<sup>5)</sup>。

この後、エンキドゥは病みついて死んでゆく。エンキドゥは死を覚悟しているが、立派な像を立てると約束するギルガメシュに対して、エンキドゥが望んだものは、物質的な顕彰としての銅像でもなく、「古代神話」的な冥界での再会でもなく、自分のことを覚えているという「精神的な」誠実さであった。ここにも古代神話に期待される典型的な事柄の「解体」が意図されているようである。

前3千年紀から前1千年紀にわたるメソポタミア文明のどの時期にも、様々な神話の伝承は行われていたものであり、そこには冥界を題材とする神話もあった。そのうちのシュメール語の作品の一つが、後にアッカド語に訳されて、『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）の第12書板として付されることになった（詳しくは渡辺 2018a, 233–235 参照）。そこではギルガメシュが冥界に落としたものを取りに行ったエンキドゥが、約束事を守らず、帰って来られなくなったために、死霊として穴から出てきてギルガメシュに冥界の様子を語るという内容になっている。話の内容も全く続いていないが、そのような「古代的」な死後世界観は本来、第11書板で終わっている『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）には見られない。また重要な点としては、エンキドゥは「夢」を見たと言っているように、物理的な移動をすることなく、冥界を訪問したのであり、体を地上に残したまま意識が離脱したとも考えられる。

## 6.5. ウータ・ナピシュティを訪ねるギルガメシュの旅

エンキドゥが死ぬと、生き返るのではないかと7日の間エンキドゥの埋葬を許さなかったギルガメシュであるが、その後、悲しみがあまりにも

深いだけでなく、自分も死ぬのか、さらには人間はなぜ死ぬのか、死なない可能性はあるのか、という根源的な問いにとらわれてウータ・ナピシュティを訪ねる旅に出る。彼は太古の洪水を箱船によって生き延びて、その後、妻とともに神に列せられて神が住む特別な場所に住まわされていた。そのため人間が訪ねて行くことは不可能とされたが、ギルガメシュは苦勞の末にたどり着く。

この旅は実際に歩いて行った旅として受け取るべきであろうか。エンキドゥとの、レバノンへの旅は「実際の旅」であったと考えられる。ただし、ギルガメシュとエンキドゥは常人の15倍の速度で歩くため、45日の道のりを3日で進んだ(IV 2, 37, 82, 123)。フンババの存在は神話的であるが、すでに前3千年紀にはメソポタミアの南部からレバノンに出かけて材木を入手したり、さらにアナトリア方面にまで遠征や交易のために出かけていたことが知られている。

しかしウータ・ナピシュティの住処そのものが神話的(または架空)であるだけでなく、人間には到達できない場所にあるとされるため、ギルガメシュが体を残したまま、意識だけが旅立ったとも解釈し得る。確かに神話的物語であるが、筆者はこの旅はギルガメシュが苦勞して「実際に」たどったものとして描かれていると考える。ギルガメシュにとって重要なことは、苦勞しながら荒野を旅することであった。それは野人エンキドゥの助力なしに問題を解決し、衣服がぼろぼろになれば自力でライオンなどの野性動物を倒し、その皮を剥いで身に纏う(X 250-263; 渡辺 2006, 34-35)生活することであった。それはまさに野人エンキドゥの生活を追体験することを意味していた。前人未到の地へ一人で旅することによって、自然から切り離された都市文明人の問題を自力で克服しなければならなかった。その体験を通してギルガメシュは初めて自らの内なる自然と向き合い、「知恵」による調和を達成してイニシエーションを成し遂げたといえる。その意味で「ウータ・ナピシュティを訪ねる旅」は「現実」であ

り、この物語の要点であったと言える。

しかしすべてが「現実」であったのか。それとも夢と現実が交錯しているのか。または、ある時点からは寝入ってしまって夢を見ていたのか、等々の可能性が想定できる。確かに「臨死体験」を連想させる場面も含まれている。それはエンキドウの「冥界幻視」とは異なり、ギルガメシュが「12 ベール」(24 時間) 暗闇を進んで行くとまばゆい光の世界があり、そこでは木々に宝石の実がついていたという描写である (IX 139-194)。

また非常に重要なことはウータ・ナピシュティのもとで6日7晩眠るなど言われた途端に寝入ってしまい、そのまま眠り続け、起こされても、眠っていたことを全く覚えていないという出来事である (XI 209-233)。またその後すぐにギルガメシュは、死は避け得ないことを覚悟する。土産として「心拍の草」(老人を若返らせる効用を持つとされる) を手に入れるが、途中で水浴びをしていた間に蛇に奪われて落胆する。ウルシャナビ (ウータ・ナピシュティの渡し守) を連れてウルクに帰還したギルガメシュは、旅先で手に入れた物はすべて失っていた。ウータ・ナピシュティから帰路のために与えられた新しい服も、水浴びしたときに脱いでいたが、振り返ると潮位が上がっていて、彼の服も持ち物も潮流に飲まれていた。ウルシャナビだけがこの旅の生き証人となるわけであるが、ウルクに着くとギルガメシュはウルシャナビに誇らしげにウルクの町を見せて説明する。その文言は第 11 書板の最後 (XI 322-328) に置かれているが、まさに「キャッチライン」であるかのように、「第 1 書板 (の序文の中の同じ文言がある箇所) へ戻って読め」という信号を発している、と筆者は解する (渡辺 2010, 85-86)。

322 ギルガメシュはウルシャナビに言った。323 「ウルシャナビよ、ウルクの城壁に登って行き巡ってみよ。324 その基礎部分を吟味してみよ、レンガを調べてみよ。325 もし、レンガが焼成レンガでないな



らば！<sup>326</sup> 基礎部分を七賢人が据えたのではないならば！<sup>327</sup> 町は1シャル、果樹園は1シャル、粘土の採掘場が1シャル、イシュタル神殿が半シャル。<sup>328</sup> 合わせて3シャル半である」(XI 322-328. 渡辺 2010, 85; George 2003, 724-725)。

それでは、ギルガメシュの記憶のない6日7晩の眠りは何であったのか。これが最大の謎として残る。その眠りについては「夢」も「意識の旅」も語られない。ギルガメシュにとっては全く「時間の経過」が欠如した「空白」あるいは「一瞬」であった。そこでは異次元間の移動のようなことが起こったのではないか。筆者は以前これを意識のない状態としての無意識を示していると考えたが(渡辺 2014)、むしろ無時間性、異時間性、あるいは異次元性のようなものかもしれない。そこにはある種の「意識の旅」があったとしても現世の次元ではギルガメシュの意識には上らないため、覚えていない。そして編者は、それについてあえて語らないという手法を用いている。

いずれにしても、ギルガメシュは起こされた後、不眠症が解消していただけではなく、死の不可避性を悟りウルクに帰ってゆく。そして第1書板の冒頭で紹介されるように、労苦のすえに知恵を得て、ウルクの町を立派に築く。彼はもはやエンキドゥの死を嘆き悲しんでいないだけでなく、もう死の問題にとらわれていない。そして気づけば、もはや暴君ではなくなっている。

## 7. ギルガメシュは失敗者か成功者か

エリアーデも『ギルガメシュ叙事詩』と取り組んだことがあるが、彼が用いた翻訳本のせいか、「失敗したイニシエーション」の話と断じた。ギルガメシュが6日7晩起きているという試練に耐えられなかったこと、

不注意で「永遠の命」を与える（と想定された、あるいは誤読された）草を奪われたことなどを理由に、彼の精神力が不足していたために目的を達成できなかったとする（エリアーデ 1991, 88; 渡辺 2005, 110-111 参照）。しかし、このような読み方はエリアーデに限られたものではない。望みをいただく者にある試練が与えられても、それに失敗すれば、それが原因となって望みは達成できないと受け取ることはごく普通のことである。

現在では、ジョージ（George 2003）が提示したより正確なテキストを用いて、また新発見文書も含めて、何度も精読するならば、およそ次のように解釈することが可能であろう。都市文明のなかの暴君であったギルガメシュが、野人エンキドゥという友を得て、この世での冒険に旅立ち、母親からの自立を果たす。しかし友との死別を体験したことを契機として、死の問題に正面から取り組み、荒野の中で苦勞し、何かの悟りを得て帰還する。彼は最終的に暴君ではなくなり、知恵と安らぎを得て、エリートとしての社会的指導者となることができている。彼の死については全く語られず、また彼の家族についても子孫についても語られない。それは死の問題を「子孫の永続」によって解決しようとはしていないことを意味する。いずれにしても、この物語は確実に成功したイニシエーションについて語っている。言い換えれば、一人の都市文明人が自らの中の自然、すなわち死すべき存在であることを含めた自然との関係を回復する過程を労苦の末に通過できたことを暗示している。それだけでなくこの物語には肉体を離れた意識がする体験、時間を旅する意識の体験など、いくつものシャーマンのイニシエーションの要素も十分に盛り込まれている。

シャーマンがその旅、あるいは意識の飛翔によって得るものは、語り得ないものであるが、それによって「この世の超越者」、そしてエリアーデが言う「エリート」となる。ギルガメシュも王としての社会的役割を果たしつつも、知恵と安らぎを得たことによって日常生活に戻ることができ、もはや死を恐れていないことが窺える（II 1-9）。

## 8. スィン・レキ・ウンニンニとは誰か

標準版『ギルガメシュ叙事詩』をまとめたとされるスィン・レキ・ウンニンニ (Sîn-leqi-unninni、「(月神) スィンよ、私の嘆願を受けたまえ」、真ん中の語を「レーキ」と読めば「スィンは私の嘆願を受けてくれる」の意) に関して新アッシリア時代 (前 8-7 世紀) の文書に次のようにある。

ギルガメシュの一連の物語：スィン・レキ・ウンニンニ、[(職名) ……]、の口から (語られたもの) (George 2003, 28; Lambert 1962, 66)。

彼の職名が記された部分の冒頭部分が少し残り、その後は欠損しているために、様々な推測がなされてきた。後期バビロニア時代 (前 7-6 世紀) の文書では、カルー (*kalû*) とよばれた神殿歌手たちが、スィン・レキ・ウンニンニを自分たちの遠い祖先としている (Beaulieu 2000 参照)。しかしこれによってスィン・レキ・ウンニンニ自身も神殿歌手であったと断定することには無理がある。他方、彼の職業がアーシプであったことも完全には否定できない。ウィルフレッド・G. ランバートは、スィン・レキ・ウンニンニの職業を示す部分を表意文字 (スメログラム) で LÚ.M[AŠ.MAŠ] と補って「アーシプ」と読む可能性も提示しているが、あまりに残存部分が少ないために推測の域を出ない (Beaulieu 2000, 3 参照)。

ジョージ自身は、編者スィン・レキ・ウンニンニを前 2 千年紀の終わり (前 11 世紀頃) に位置づけるが (George 2003, 30)、その編者はそれまでに伝えられてきた『ギルガメシュ叙事詩』(古バビロニア版、中期バビロニア版) を改訂することによって一つの「知恵文学」を作り上げたと

いう見解を示している (George 2003, 33)。古バビロニア版の、少なくとも残存している部分では、生きているうちに勇敢な行為を成功させることによって、人々から喝采を受けることをよい事とするヒロイズムが前面に出されていた。それに対して標準版では、文明と自然の間で引き裂かれた人間の「生きにくさ」と同時に、「死にくさ」も描き出されるが、やがて自らの内なる自然との調和を取り戻すことによって得られる境地が示されている。このように人間の命運を深く洞察するだけでなく、死の恐怖、悲嘆、そして虚無感を超えて生きてゆく可能性が暗示されている。

ある「悟り」の境地を描き出す意図をもつ新編集が、スィン・レキ・ウンニンニによってなされたとすれば、それは、彼自身がある種のイニシエーションの末にたどり着いた悟りの境地を体験していたからに違いない。その意味で標準版はスィン・レキ・ウンニンニの人生の語りに通じるものであり、またスィン・レキ・ウンニンニ自身がシャーマンの境地に達していた可能性を暗示しているのではないか。

近年ますます明らかにされているように、アーシプの職域は極めて広く、上述した治療者や神殿歌手の職域（少なくともその訓練、研修）だけでなく、占い師や宮廷の「知識人」（専門的な能力・知識によって宮廷の活動を支え、王族に助言を与える人々）も含まれるならば (Frahm 2018; Jean 2006 参照)、スィン・レキ・ウンニンニとアーシプの親和性は高い。その意味で『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）には、メソポタミアのシャーマンであるアーシプがたどるべきイニシエーションが描き出されていたとしても不思議ではない。

## 9. ギルガメシュのアーシプ性

シャーマニズムが「古代的、原初的な「宗教」の本質構造をもつ」（堀 1971, 3. 本論 41 頁）のであれば、ますます古代シャーマンの研究が求め

られることになるという観点から『ギルガメシュ叙事詩』を再考した。そこには確かに常人には乗り越えられない試練を経た者の人生が描き出されている。野人エンキドゥの助力を得て、「喝采を浴びる勇者」になれたものの、エンキドゥの死を体験して悲しみに打ちひしがれ、また自らも死すべき存在であることに気づいて愕然とし、ウータ・ナピシュティを訪ねて世界の果てへの旅に出る。そして、労苦の果てに「知恵」を得て日常生活に戻る。

『ギルガメシュ叙事詩』において、「都市文明人」の欠陥として際立たせられていたのは、第1に「夢解き」ができないこと。これは（夢）占い師の仕事でもあるが、アーシプの職域にも含まれている。

第2に病気なおしができないこと。ギルガメシュは常人よりもはるかに体格がよく、体力もあり、レバノンへの旅のように常人の15倍の速さで歩くことができた（上記6.5.）。しかし、エンキドゥを失うと悲しみのあまり不眠症となり、命が危うくなるほどであった（渡辺2012, 263参照）。しかしウータ・ナピシュティは「6日7晩」眠ってはならないと告げながらも、それによって逆にギルガメシュを眠らせて不眠症から救ったのではないか。このような治癒の体験は「生き返る」ことであり、病気なおしの根幹ともなる。ちなみにアッカド語ではしばしば病気をなおすことを「生き返らせる」(*bullutu*, CAD B, 58-59)と表現する。また荒野での様々な苦しい体験を経てギルガメシュは、暴君という、今日であればある種の人格障害とみなされ得る病からも解放されていた。

冒頭で示した堀一郎が挙げるシャーマンの一般的な機能としての「病気なおしとうらない」（本論40頁）があるとすれば、まさにそれらこそ、ギルガメシュの当初の能力では及ばないものであった。しかし彼は非日常的な旅を通して身をもって夢解釈（夢占い）や病気なおしを行ってもらったことも役立って、最終的にはそれらに必要な秘儀的な能力を身に付けて帰還したのかもしれない。またそれが、上述したように、シン・レキ・

ウンニンニの体験に裏打ちされていたとも考えられる。

## 10. おわりに一古代の秘儀・神秘とシャーマニズム

『ギルガメシュ叙事詩』には、子供が聞いても熱中できる冒険物語も含まれるため、決して「秘儀書」ではない。しかし読み返すたびにますます謎が深まると感じられる。筆者がすでに指摘したように、標準版の編者による「キャッチライン」の仕組みがある。それは、第12書板が付加される以前に第11書板の末尾に置かれた次の数行の文言である。

「323 ウルシャナビよ、ウルクの周壁に登って行きめぐってみよ！ 324  
その基礎を吟味せよ！レンガを調べよ！ 325 もし、レンガが焼成レン  
ガでないならば。 326 基礎を七賢人が据えたのではないならば。 327 町  
は1シャル、果樹園は1シャル、粘土の採掘場は1シャル、イシュ  
タル神殿は半シャル。 328（合計）3シャル半。（それが）ウルクの領  
地である」（XI 323-328）。

そして第1書板の序文（I 1-23）の最後では次のようになっている。

「18 ウルクの周壁に登って行きめぐってみよ！ 19 その基層を吟味せ  
よ！レンガを調べよ！ 20 もし、レンガが焼成レンガでないならば。  
21 基礎を七賢人が据えたのではないならば。 22 町は1シャル、果樹  
園は1シャル、粘土の採掘場は1シャル、イシュタル神殿は半シャ  
ル。 23（合計）3シャル半。（それが）ウルクの領地である」（I 18-  
23; 本論 53 頁も参照）。

これらの2箇所（I 18-23）の文言が「ウルシャナビよ、」以外は同じであることに

気づくまでに、当時の読者も聴衆も時間はかからない。そして人々は、書板の最後の文言は次の書板の最初の言葉を示すことを知っているために、これが「冒頭に戻って読み直せ」という暗号であると見抜くであろう。

この物語は、ヨーガや仏教が成立するはるか以前に書かれたが、ある試練の後に獲得できる「知恵」がもたらす境地についても語っている。そこには「死の問題」の解決も含まれているはずであるが、それは語りえないからこそ、秘匿することが意図されている。しかし同時に、準備ができた者は気づきに導かれるような仕掛けも用意されている。編者はおそらく、この物語に秘められたものが、読者や聴衆にただちに伝わることを防ごうとしている。人々が人生経験を経ることによって、また折に触れて読み直し、聞き直しをすることによって、その内容が少しずつ腑に落ちてくるように、そして最終的には、語られていないことを行間から読み取るように期待しているのではないか。

メソポタミアのアーシブが用いる文書は「秘匿文書」とされるものが多い。それは当該文書の奥付（コロフォン）にも「（秘匿事項）。（事情を）知っている者が（事情を）知っている者に見せるように。（事情を）知らない者は見てはならない。（神…の禁忌である）」（Hunger 1968, 29-31; Beaulier 1992, 98）のような文言が添えられている。それらは職業的にアーシブなどの専門家に閲覧が許されているという意味である。しかし『ギルガメシュ叙事詩』のような物語は、多くの人々に伝えられながらも、そのうちの選ばれた者が秘匿事項に気づいて、時間をかけて読みなおしながら探求することが期待されているように思われる。

前述したように、エリアーデはシャーマニズムを「宗教」ではなく「神秘主義」に属すると考えていた（本論 43 頁参照）。メソポタミアの「神秘主義」についての研究は従来、メソポタミアの「秘密」や「秘密の知識」（Geheimwissen; たとえば Borger 1964; Beaulieu 1992; Lenzi 2008 参照）をめぐる論議となってきた。またそれに関する物語は「知恵文学」

とも呼ばれてきた。しかしメソポタミアの秘儀書や知恵文学をシャーマニズムと関連させて論じることはまだ開始されていない。

しかし堀が言うように「解脱といい、救いといい、召命といい、回心といい、自己否定というあらゆる高等宗教の基礎によこたわる人間変革のプロセスは、もっともナイーヴな形でシャーマンの召命とイニシエーション的巫病にあらわれている」（本論 41 頁）ということであれば、シャーマニズムとは、宗教成立の土台となるような必要条件であるともいえる。エリアーデが言う「神秘主義」も宗教として結実するとは限らない、人間の資質を指している可能性がある。

『ギルガメシュ叙事詩』は、自然と文明の間に引き裂かれた人間の悲劇と同時にその克服を語っている。当時の彼ら自身はすでに古代を遠い彼方に思い描く、いわば「現代人」であった。およそ 3 千年後の今の現代人は、当時の「現代人」が残した謎に満ちた物語とどのように対峙するかを問われている。

「古代」という時代区分の再考も今後の課題として残されているが、シャーマニズムが本来「古代的」でもあるならば、その「古代」観も吟味されなければならない。いずれにしても宗教史学には、「古代」とされる全域をも視野に入れて検討することが求められている。

## 注

- 1) 邦訳本が基づいているのは、フランス語版（1951）の改正増補の英訳本（1964）とそのフランス語第 2 版（1968）の両者である（堀 1974 「訳者あとがき」 661）。
- 2) 長くこの作品に取り組んできた A. ジョージは、筆者との会話の中で、「現代でも読む価値のあるメソポタミア文学は『ギルガメシュ叙事詩』だけである」と言っていた。文献学者にとって読む価値のない文献は存在しないが、ジョージが言いたいことは、数千年後に生きる現代人にとっても、この作品の内容が挑戦的であり、極め尽くせないということであろう。



- 3) この断片 (AA = H<sub>2</sub>) については、19 世紀に『ギルガメシュ叙事詩』を大英博物館の中で発見した G. スミスは第 5 書板に属するとしていたが、その後、粘土板の形状 (表面は平ら、裏面は中央が盛り上がる) を考慮せず、内容上の類似から第 4 書板に属すると考える研究者が多くなっていた。これまでに出版されたすべての全文翻訳は、誤ったテキストの配置に基づいている。Al-Rawi and George 2014, 69-72 参照。
- 4) ESOD の中では、「ラーギム (呼ばれる者)、マッファー (神がかりの人)、シャーイリ・アマート・イリ (神の言葉を問う者)」への言及がある (渡辺 2017, 204-205、§10、116-117 行)。この文脈では、アッシュルパニパルに敵対するような、何か不都合な託宣を語り得る者の例として挙げられている。当時 (前 7 世紀) のアッシリアではこのような人々が宗教的かつ職業的な「媒介者」として活躍していたことは確かである。しかし彼らの言動が支配者にとって有利か不利かは状況に応じて異なる。Parpola 1997 も参照。
- 5) George 2003, 642-647; 渡辺 2014, 79-81 参照。184 行の「イルカラ」は冥界を表す語のひとつであるが、ここではエレシュキガルの異名。George 2003, 849 参照。VII 168-207 の邦訳は渡辺 2006, 28-29 にもある。

## 参考文献

- 池上良正 2003: 『死者の救済史—供養と憑依の宗教学』 角川書店。
- 石橋智信 1949: 『宗教学概論』 要書房。
- 市川裕／松村一男／渡辺和子編 2008-2009: 『宗教史とは何か』 上巻・下巻 (宗教史学論叢 13-14)、リトン。
- ウォルシュ、ロジャー 1996: 『シャーマニズムの精神人類学—癒しと超越のテクノロジー』 (安藤治／高岡よし子訳) 春秋社 (原著: Walsh Roger, *The Spirit of Shamanism*, 1990)。
- エリアーデ、ミルチア 1987: 『エリアーデ著作集 第 9 巻 ヨーガ①』 (堀一郎監修、立川武蔵訳) せいか書房 (原著: Mircea Eliade, *Le Yoga: immortalité et liberté*, 1954; 仏語版の第 2 の英訳 1969 年からの邦訳)。
- 1991: 『世界宗教史 I』 (荒木美智雄／中村恭子／松村一男訳) 筑摩書房 (原著: Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses 1: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, 1976)。
- 1974; 2004: 『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術』 (堀一郎訳) 冬樹社

(文庫版、筑摩書房、2004) (原著：フランス語初版 1951、改訂版 1968; 英語版 1964)。

大畠 清 1964-1970: 『テル・ゼロール』 I-III、日本オリエント学会。

—— 1979: 『萬葉人の宗教』 山本書店。

—— 1980: 『預言者とメシアの研究』 山本書店。

—— 1982: 『宗教現象学』 山本書店。

大林太良 1991: 『北方の民族と文化』 山川出版社。

岡部隆志 2009: 「成巫譚」 岡部ほか 2009、208-225。

岡部隆志／斎藤英喜／津田博幸／武田比呂男 2009: 『シャーマニズムの文化学—日本文化の隠れた水脈』 (改訂版、初版 2001) 森話社。

奥山倫明 2004: 「解説 エリアーデ以前・以後—『シャーマニズム』再読のために」 エリアーデ『シャーマニズム』文庫版、下巻、361-381。

オットー、ルドルフ 2006: 『聖なるもの』 (華園聴鷹訳) 創元社 (原著：Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917)。

加藤九祚編 1984: 『日本のシャーマニズムとその周辺』 日本放送出版協会。

鎌田東二 2014: 『歌と宗教—歌うこと。そして祈ること』 ポプラ社。

唐橋 文 2011: 「『ギルガメシュ叙事詩』とギリシア文学」 中央大学人文科学研究所編『英雄詩とは何か』 中央大学出版部、3-24。

—— 2017: 「ギルガメシュの死と死者供養」 中央大学人文科学研究所編『続 英雄詩とは何か』 中央大学出版部、29-50。

関西外国語大学国際文化研究所編、櫻井徳太郎ほか著 1983: 『シャーマニズムとは何か—国際シンポジウム：南方シャーマニズム』 春秋社。

クリアーノ、ヨアン・P. 2009: 『<sup>エクスタシス</sup> 靈魂離脱とグノーシス』 (桂芳樹訳) 岩波書店 (原著：Ioan P. Couliano, *Expériences de l'extase*, Paris 1984)。

小松和彦 2011: 『いざなぎ流の研究—歴史のなかのいざなぎ流太夫』 角川学芸出版。

斎藤英喜 2002: 『いざなぎ流 祭文と儀礼』 法蔵館。

—— 2009a: 「改訂にあたって」 岡部ほか 2009、10-11。

—— 2009b: 「シャーマニズムとは何か—エリアーデからネオ・シャーマニズムへ」 岡部ほか 2009、12-29。

—— 2009c: 「『日本神話』のシャーマニズム」 岡部ほか 2009、32-47。

斎藤英喜編 2015: 『神話・伝承学への招待』 思文閣出版。

斎藤英喜／井上隆弘編 2016: 『神楽と祭文の中世—変容する信仰のかたち』 思文閣出版。

櫻井徳太郎 1988: 『日本シャーマニズムの研究』 上下 (櫻井徳太郎著作集 5-6) 吉川弘文館。

- 2000: 「現代シャーマニズムの行方—その情勢と動向」 櫻井編 2000、1-43。
- 櫻井徳太郎編 2000: 『シャーマニズムとその周辺』 第一書房。
- 佐々木宏幹／鎌田東二 1991: 『憑霊の人間学—根源的な宗教体験としてのシャーマニズム』 青弓社。
- 佐藤憲昭 2000: 「霊媒と予言者のあいだ—新潟市の S・A の事例から」 櫻井編 2000、45-64。
- 嶋田義仁編 2011: 「総論 シャーマニズム再考—国際比較のなかから」 『シャーマニズムの諸相』 勉誠出版、10-27。
- 菅靖彦 1995: 『変性意識の舞台—新しいシャーマニズムのステージ』 青土社。
- 杉本恒彦／高井啓介編 2017: 『霊と交流する人々—媒介者の宗教史』 上巻 (宗教史学論叢 21)、リトン。
- 鈴木正崇 2008: 「南インドのシャーマニズム」 市川裕ほか編 2008、347-370。
- ステパノフ、シャルル／ザルコンヌ、ティエリー 2014: 『シャーマニズム』 (中沢新一監修／遠藤ゆかり訳) 創元社 (原著: Charles Stépanoff and Thierry Zarccone, *Le shamanisme de Sibérie et d'Asie centrale*, Paris 2011)。
- 高井啓介 2008: 「シュメール・アッカド文学とヘブライ語聖書の類型比較の方法論再考」 市川裕ほか編 2008、267-302。
- 武田比呂男 2009a: 「異界遍歴—夢見とイニシエーション」 岡部ほか 2009、122-141。
- 2009b: 「死者の語り—シャーマニズムと鎮魂」 岡部ほか 2009、164-183。
- 月本昭男 1985: 「古代イスラエル預言者とシャーマニズム」 宗教史学研究所編 『聖書とオリエント世界』 山本書店、135-168。
- 月本昭男訳 1996: 『ギルガメシュ叙事詩』 岩波書店。
- 月本昭男 2010: 『古代メソポタミアの神話と儀礼』 岩波書店。
- 津田博幸 2009a: 「史書とシャーマン」 岡部ほか 2009、48-69。
- 2009b: 「古代朝廷とシャーマニズム」 岡部ほか 2009、70-95。
- 2009c: 「憑依するアマテラス」 岡部ほか 2009、98-121。
- 鶴岡賀雄 2017: 「「神秘主義」概念の歴史と現状」 『東京大学 宗教学年報』 34、1-24。
- トゥゴルコフ、B. A. 1981: 『トナカイに乗った狩人たち』 (加藤九祚解説／斎藤晨二訳) 刀水社。
- 中上健次／鎌田東二 1993: 『言霊の天地—宇宙・神話・魂を語る』 主婦の友社。
- 野本寛一 1993: 『言霊の民俗—口誦と歌唱のあいだ』 人文書院。
- 幡鎌一弘／安田次郎 2016: 『祭礼で読み解く歴史と社会—春日若宮おん祭の 900 年』 山川出版社。
- ハーナー、マイケル 1989: 『シャーマンへの道—「力」と「癒し」の入門書』 (吉福伸逸監修／高岡よし子訳) 平河出版社 (原著: Michael Harner, *The Way of the*

*Shaman*, 1980)。

花部英雄 1998:『呪歌と説話』三弥井書店。

—— 2005:『昔話と呪歌』三弥井書店。

—— 2014:『まじないの文化誌』三弥井書店。

フィンダイゼン、ハンス 1977:『霊媒とシャマン』(和田完訳) 冬樹社(原著: Hans Findeisen, *Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*, Stuttgart 1957)。

細田あや子 2016:「古代メソポタミアの神像の口洗い儀礼」『新潟大学人文学部 人文科学研究』138、141-176。

ホッパー、ミハーイ 1998:『図説 シャーマニズムの世界』(村井翔訳) 青土社(底本: Mihály Hoppál, *Shamanen und Shamanismus* (Hans Skirecki による独訳), 1994; ハンガリー語の原著: *Sámánok—Lelkek és jekéek*, 1993)。

堀 一郎 1971:『日本のシャーマニズム』講談社。

—— 1974:「訳者あとがき」、エリアーデ 1974、661-665。

松島英子 2017:「時間と仲介者—古代メソポタミアの神話・宗教解釈についての若干の視点」中央大学人文科学研究編 2017、3-27。

山本 孟 2017:「古代アナトリアの王国ヒッタイトにおける女性呪術師「老女」」杉木／高井編 2017、59-82。

ルイス、ヨアン・M. 1985:『エクスタシーの人類学—憑依とシャーマニズム』(平沼孝之訳) 法政大学出版局(原著: Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, 1971, 1989, 2003 London)。

渡辺和子 1987:「書評 Akio Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216」『オリエント』30/2、90-96。

—— 1992:「古代メソポタミア宗教と宗教民俗学」『宗教研究』292号、175-194、249(英文要旨)。

—— 1999:「『ギルガメシュ叙事詩』—死の克服の神話」『東洋英和女学院大学 心理相談室紀要』3、7-13。

—— 2004:「伝承と比較—メソポタミア宗教文書と『旧約聖書』」池上良正／小田淑子／島藺進／末本文美士／関一敏／鶴岡賀雄編『岩波講座 宗教 3 宗教史の可能性』岩波書店、55-80。

—— 2005:「『ギルガメシュ叙事詩』における永遠の命と知恵」東洋英和女学院大学死生学研究所編『死生学年報 2005』リトン、105-126。

—— 2006a:「メソポタミアの異界往還者たち」細田あや子／渡辺和子編『異界の交錯』上巻(宗教史学論叢 10)、リトン、9-41。

—— 2006b:「メソポタミア神話にみる死の受容と悲嘆—エンキドゥとギルガメシュ

- の場合」『死生学年報 2006』リトン、23-44。
- 2007: 「メソポタミアの「死者供養」」『死生学年報 2007』リトン、47-70。
- 2008: 「メソポタミアの「慰霊」と「治療」—死霊による災厄と「死の人称性」」『死生学年報 2008』リトン、155-185。
- 2009: 「「メソポタミア宗教史」への展望」市川裕ほか編 2009、83-122。
- 2010: 「『ギルガメシュ叙事詩』は『知恵文学』か—『死生の秘密』への旅路」『死生学年報 2010』リトン、65-104。
- 2011: 「ギルガメシュの異界への旅と帰還—『英雄』と『死』」『死生学年報 2011』リトン、135-164。
- 2012: 「洪水神話の文脈—『ギルガメシュ叙事詩』を中心に」『宗教研究 特集 災禍と宗教』373、257-282。
- 2014: 「『ギルガメシュ叙事詩』における夢とその周辺—予知・夢解き・冥界幻視・無意識」河東仁編『夢と幻視の宗教史』下巻（宗教史学論叢 18）、リトン、59-106。
- 2016: 「『ギルガメシュ叙事詩』の新文書—フンババの森と人間」『死生学年報 2016』リトン、167-180。
- 2017a: 「メソポタミアにおける「祈祷呪術」と誓約」江川純一／久保田浩編『「呪術」の呪縛』下巻（宗教史学論叢 20）、リトン、83-124。
- 2017b: 『エサルハドン王位継承誓約文書』リトン。
- 2018a: 「病氣治しと死霊の供養—メソポタミアのアーシブの儀礼を中心に」『死生学年報 2018 生と死の物語』リトン、223-240。
- 2018b: 「(学会発表要旨)『ギルガメシュ叙事詩』(標準版)の主題を再考する」『オリエント』60-2、224。

Abusch, Tzvi and Van der Toorn, Karel (eds.) 1999: *Mesopotamian Magic, Ancient Magic and Divination*, AMD 1, Groningen.

Abusch, Tzvi 2002: *Mesopotamian Witchcraft: toward a History and Understand of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, AMD 5, Leiden.

Abusch, Tzvi and Schwemer, Daniel 2011: *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Vol.1, AMD 8/1, Leiden.

Al-Rawi, Farouk N. H. and George, Andrew R. 2014: “Back to the Cedar Forest: The Beginning and End of Tablet V of the Standard Babylonian Epic of Gilgameš”, *JCS* 66, 69-90.

Ankarloo, Bengt and Clark, Stuart (eds.) 2001: *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*, Philadelphia.

- Bácskay, András 2016: "The Natural and Supernatural Aspects of Fever in Mesopotamian Medical Texts", Bhayro and Rider (eds.) 2016, 39-52.
- Beaulieu, Paul-Alain 1992: "New Light on Secret Knowledge in Late Babylonian Culture", *ZA* 82, 98-111.
- 2000: "The Descendants of Šin-lēqi-unninni", Joachim Marzahn and Hans Neumann (eds.) 2000: *Assyriologica et Semitica: Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, AOAT 252, Münster, 1-16.
- Biggs, Robert D. 1995: "Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia", Sasson (ed.) 1995, 1991-1924.
- Bhayro, Siam and Rider, Catherine (eds.) 2016: *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, MRLA 5, Leiden.
- Borger, Rykle 1964: "Geheimwissen", *RIA* 3, 188-191.
- Couliano, Ioan P. 1991: *Out of this World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston.
- Durand, Jean-Marie; Römer, Thoman; Langlois, Michael (eds.) 2011: *Le jeune héros: Recherches sue la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-orient ancient*, OBO 250, Göttingen.
- Farber, Walter 1995: "Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia", Sasson (ed.) 1995, 1895-1909.
- Frahm, Eckart (ed.) 2017: *A Companion to Assyria*, Malden.
- Frahm, Eckart 2018: "The Exorcist's Manual: Structure, Language, Sitz im Leben", Van Buylaere *et al.* (eds.) 2018, 9-47.
- Feldt, L. and Koch, U. S. 2010: "A Life's Journey — Reflections on Death in the Gilgamesh Epic", Gojko Barjamovic, Jacob L. Dahl, Ulla Susanne Koch, Walter Sommerfeld, and Joan Goodnick Westenholz (eds.), *Akkade is King: A collection of papers by friends and colleagues presented to Aage Westenholz on the occasion of his 70th birthday 15th of May 2009*, 119-134.
- George, Andrew 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic I-II*, Oxford.
- Hausperger, M. 1996: "Einige medizinische Anmerkungen zum Text BAM 393", Hermann Gasche and Barthel Hrouda (eds.), *Collectanea orientalia: histoire, arts de l'espace et industrie de la terre: Études offertes en hommage à Agnès Spycket*, 129-132.
- 1997: "Die mesopotamische Medizin und ihre Ärzte aus heutiger Sicht", *ZA* 87, 196-218.
- 1999: "Das 'Fachbuch' der Erkrankungen der Atmungsorgane", *ZA* 89, 165-200.

- 2000: “Einige Anmerkungen zum ‘Fachbuch’ der Abdominalerkrankungen”, Reinhard Dittmann *et al.* (eds.), *Variatio delectat : Iran und der Westen: Gedenkschrift für Peter Calmeyer*, AOAT 272, 343-346.
- 2001: “Krankheiten von Galle und Leber in der altmesopotamischen Medizin anhand des Textes BAM 578”, *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 20, 108-122.
- Hrůša, Ivan 2015: *Ancient Mesopotamian Religion: A Descriptive Introduction*, Münster (translated from Italian by Michael Tait).
- Hunger, Herman 1968: *Babylonische und Assyrische Kolophone*, AOAT 2, Neukirchen-Vluyn.
- Jacobsen, Thorkild 1976: *The Treasure of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Heaven.
- Jean, Cynthia 2006: *La magie Néo-assyrienne en context: recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, SAAS 17, Helsinki.
- Kinnier Wilson, J. 1957: Two Medical Texts from Nimrud (continued), *Iraq* 19, 40-49.
- Konstantopoulos, Gina 2016: “Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia”, Bhayro and Rider (eds.) 2016, 19-38.
- Lambert, Wilfred G. 1962: “A Catalogue of Texts and Authors”, *JCS* 16, 59-77.
- Lenzi, Alan 2008: *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, SAAS 19, Helsinki.
- 2011: *Reading Akkadian Prayers & Hymns: An Introduction*, Atlanta.
- 2014: “Revisiting Biblical Prophecy, Reveals Knowledge Pertaining to Ritual, and Secrecy in Light of Ancient Mesopotamian Prophetic Texts”, A. Lenzi and J. Stökl (eds.) 2014, 65-86.
- Lenzi, Alan and Stökl, Jonathan (eds.) 2014: *Divination, Politics, & Ancient Near Eastern Empires*, Atlanta.
- Livingstone, Alasdair 1989: *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3, Helsinki.
- Maul, Stefan M. 1994: *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, BF 18, Mainz.
- 2004: “Die ‘Lösung vom Bann’: Übelegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst”, H. F. J. Horstmannshoff and M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden, 79-95.
- 2010: “Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten »Haus des Beschwö-

- rungspriesters“, Stefan M. Maul and Nils P. Feeßel (eds.), *Assur-Forschungen*, Wiesbaden, 189-228.
- 2017: “Assyrian Religion”, Frahm (ed.) 2017, 336-358.
- May, Natalie Naomi 2018: “Exorcists and Physicians at Assur: More on their Education and Interfamily and Court Connections”, *ZA* 108, 63-80.
- Mayer, Werner 1976: *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen “Gebetsbeschwörungen”*, Rome.
- Nissinen, Martti (ed.) 2000: *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Atlanta.
- Nissinen, Martti 2003: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta.
- Oppenheim, A. Leo 1962: Mesopotamian Medicine, *Bulletin of the History of Medicine* 36, 97-108.
- 1977: *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Revised by Erica Reiner, Chicago (First edition 1964).
- 2008 (orig. 1956): *Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, New Introduction by Scott Noegel, Gorgias Press.
- Parpola, Simo 1993a: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10, Helsinki.
- 1993b: “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy”: *Journal of Near Eastern Studies* 52, 161-208.
- 1997: Assyrian Prophecies, SAA 9, Helsinki.
- 1998: “The Esoteric Meaning of the Name of Gilgamesh”, Prosecký (ed.) 1998, 315-329.
- Pearce, Laurie E. 2006: “Secret, Sacred and Secular: Mesopotamian Intertextuality”, *Canadian Society for Mesopotamian Studies Journal* 1, 11-21.
- Pongratz-Leisten, Beate 1999: *Herrschaftswissen in Mesopotamien*, SAAS 10, Helsinki.
- Prosecký, Jiří (ed.) 1998: *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale, Prague, July 1-5, 1996*, Prague.
- Ritter, E. K. 1965: “Magical Expert (= ĀŠIPU) and Physician (= ASÛ): Notes on two complementary professions in Babylonian medicine”, *Studies in Honor of Benno Landsberger* (AS 16), 299-231.
- Ritter, E. K. and Kinnier Wilson, J. V. 1980: “Prescription for an Anxiety State: A Study of BAM 234”, *AnSt* 30, 23-30.
- Sasson, Jack M. (ed.) 1995: *Civilizations of the Ancient Near East*, I-IV, Michigan.



- Schwemer, Daniel 2007: *Abwehrzauber und Behexung: Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden.
- 2018: “Evil Helpers: Instrumentalizing Agents of Evil in Anti-witchcraft Rituals”, Van Buylaere *et al.* (eds.) 2018, 173-191.
- 2017: *The Anti-Witchcraft Ritual Maqlû: The Cuneiform Sources of a Magic Ceremony from Ancient Mesopotamia*, Wiesbaden.
- Scurlock, JoAnn 1995a: “Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead”, Meyer, Marvin and Mirecki, Paul (eds.) 1995, *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 93-107.
- 1995b: “Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought”, Sasson (ed.) 1995, 1883-1893.
- 1999: “Physician, Exorcist, Conjurer, Magician: A Tale of Two Healing Professionals”, Abusch, T. and Van der Toorn, K. (eds.) 1999, 69-79.
- 2002a: “Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals”, Ciruolo, Leda and Seidel, Jonathan (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, AMD 2, Leiden, 1-6.
- 2002b: “Some Thoughts on Ancient Mesopotamian Magic and Religion”, *Bibliotheca Orientalis* 59, columns 468-481.
- 2006: *Magico-medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, AMD 3, Leiden.
- 2010: “Prophecy as a Form of Divination; Divination as a Form of Prophecy”, Amar Annus (ed.), *Divination and Interpretation*, Chicago, 277-316.
- Scurlock, JoAnn and Andersen, Burton R. 2005: *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Chicago.
- Stökl, Jonathan 2012: *Prophecy in the Ancient Near East*, CHANE 56, Leiden.
- Thomsen, Marie-Louise 2001: “Witchcraft and Magic in Ancient Mesopotamia”, Ankarloo and Clark (eds.) 2001, 1-95.
- Tsukimoto, Akio 1985: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216, Neukirchen-Vluyn.
- Van Buylaere, Greta/Luukko, Mikko/Schwemer, Daniel/Mertens-Wagschal, Avigail (eds.) 2018: *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, AMD 15, Leiden.
- Verderame, Lorenzo 2016: “Demons at Work in Ancient Mesopotamia”, Bhayro and Rider (eds.) 2016, 61-78.
- Walker, Christopher and Dick, Michael 2001: *The Induction of the Cult Image in*

- Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs pî Ritual*, SAALT 1, Helsinki.
- Westenholz, Joan Goodnick 1998: "Thoughts on Esoteric Knowledge and Secret Lore", Prosecký (ed.) 1998, 451-462.
- Wiggermann, Frans A. M. 1995: "Theologies, Priests, and Worship in Ancient Mesopotamia", Sasson (ed.) 1995, 1857-1870.
- Winitzer, Abraham 2017: *Early Mesopotamian Divination Literature: Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics*, AMD 12, Leiden.
- Zgoll, Annette 2006: *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien: Traumtheorie und Traumpraxis im 3.-1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*, AOAT 333, Münster.
- 2007: "Religion. A", *RIA* 11, 323-333.
- Ziegler, Nele 2011: "Gilgameš: le roi héroïque et son ami", Durand *et al.* (eds.) 2011, 289-305.

## 略号

AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AMD	Ancient Magic and Divination
AnSt	Anatolian Studies
AS	Assyriological Studies
BF	Baghdader Forschungen
BRM	Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan
CAD	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , 1956-2010.
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
MRLA	Magical and Religious Literature of Late Antiquity
OBO	Obris Biblicus et Orientalis
RIA	<i>Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie</i>
SAA	State Archives of Assyria
SAALT	State Archives of Assyria Literary Texts
SAAS	State Archives of Assyria Studies
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>